

論惠能大師革新佛教的意義及對佛教中國化的推進

洪修平

南京大學中國哲學與宗教文化研究所所長

提要：本文認為，惠能大師作為中國禪史上開一代新風的禪師，其出現絕不是歷史發展的偶然，如果從中國文化發展的規律著眼，就可見其有深刻的原因。這其中既有惠能對人的生命存在的現實狀態的批判性思考，又有對繁瑣名相、經師之學和陳式化的修行方法的革新，還有與老莊的自然主義、玄學的得意忘言和儒家的重視人生等學說的思想相通。惠能正是順應了時代需要，在繼承和發展佛教中國化的基礎上，通過對傳統禪法的變革與創新才使中國禪宗的發展出現了新的氣象。

關鍵詞：惠能 佛教革新 佛教中國化 繼承 發展

在人類文化發展中，每一次新的突破，都是人類革新意識湧動之結果，當這種意識符合於客觀的歷史發展進程，迎合了人們的精神需要，它就表現出極大的生命力。

惠能作為中國禪史上開一代新風的禪師，其出現絕不是歷史發展的偶然，如果從中國文化發展的規律著眼，就可見其有深刻的原因。這其中既有惠能對人的生命存在的現實狀態的批判性思考，又有對繁瑣名相、經師之學和陳式化的修行方法的反動，還有與老莊的自然主義、玄學的得意忘言和儒家的重視人生等學說的思想相通。

惠能正是在繼承發展佛教中國化的基礎上，通過對傳統禪法的變革與創新才使中國禪宗的發展出現了新的氣象。

一、惠能大師對傳統佛教的革新

怎樣更好地實現人的解脫是惠能革新意識的立足點，這也是他對人的現實的生存狀態深入思考的結果。惠能大師既繼承了佛教的傳統，又不囿於傳統，他對傳統佛教的革新與發展，從歷史上看，突出地表現在他以空融有，空有相攝，將般若實相與涅槃佛性的結合作為全部理論與實踐的基礎^[註 1]，從「不立文字，頓悟成佛」出發，以自性自悟來統攝一切傳統的修

持形式與修持內容，並以中道不二為指導而對讀經、坐禪、出家、戒行等傳統佛教繁瑣而艱苦的修行方法提出了一系列改革性的意見，從而開創了簡便易行的新禪風，更好地適應了人們追求超越的精神需要。

關於讀經。佛經，在佛教中既特指釋迦牟尼演說的教理，也泛指佛教的一切經典。在傳統佛教中，佛教經典被奉為修行者的指路明燈，必讀之書。中國佛教的學派和宗派也大都圍繞著某一專門的經典來建構自己的理論學說，例如南北朝時的「地論學派」、「攝論學派」和隋唐時奉《法華經》為主要經典的天臺宗（亦稱法華宗）、奉《華嚴經》為主要經典的華嚴宗等等。

然而，禪宗以禪命宗，惠能又將禪視為修行者內心的一種體驗，因此他從「自性般若」出發，對於讀經提出了不同於傳統的新看法。惠能認為，「三世諸佛，十二部經，亦在人性中，本自具有」[註2]，而自性起般若觀照是「不假文字」[註3]的，只要識心見性，去除執心，就能覺悟成佛。故而在惠能看來，讀不讀經並不是最重要的，經典至多只是啟發人們開悟的一種外緣，關鍵還在於每個人的自悟。據此，惠能並不要求信徒執著於一部或幾部經典，而是強調要「心悟」。即使是讀經，也應該是心轉經文而不能被經文所轉。據禪史記載，有僧名法達，初聽惠能教誨，曾問道：「若然者，但得解義，不勞誦經邪？」惠能答曰：「經有何過，豈障汝念？只為迷悟在人，損益由汝。」然後，就為法達說了「心迷《法華》轉，心悟轉《法華》」的著名偈頌。法達從此領旨後，「亦不輟誦持」[註4]。這說明，惠能並不是絕對地排斥經教，他只是強調應領宗得意，自性覺悟，而不能執著文字，更不能被文字相牽著鼻子走。[註5]這實際上也就是老莊玄學的「得意忘言」和佛教的「依義不依語」在禪修中的具體貫徹與發揮。事實上，執著於誦經固然是「有念」，拘泥於「不可誦經」，也是一種執著。按照惠能「出沒即離兩邊」，破一切執著的觀點，應該是讀與不讀，皆任心自然，念念無著便為解脫。

惠能對於讀經的態度，與菩提達摩以來的「藉教悟宗」既有聯繫，也有差異。達摩的「藉教悟宗」可說是看到了語言文字的重要作用和局限性，它重視個體自我對佛理的理解與把握，力圖借助於佛陀的言教來達到對佛法大義的根本覺悟。達摩以《楞伽經》相傳授，他比較重視佛陀在《楞伽經》中「不執文字」的教示，提倡「藉教悟宗」以引導眾生不受語言文字的拘束，努力去把握語言文字後面所隱含的真理。「悟宗」並非與經教完全絕緣，而是「藉教」而不執著於教。其特點之一是不再注重嚴謹的邏輯，理智的思考，準確的語言，而是希望能超越這些的束縛而依靠內心的體驗，從總體上直接地去領悟佛法的真諦——「與道冥符」。

達摩既主張借助於語言教法來悟道，又強調不要迷信、執著於語言教法。這對惠能有深刻的影響。惠能正是在達摩「藉教悟宗」的基礎上進一步反對墨守成規，死守經典，強調不立文字，直契心性。在他看來，自性不悟，執著文句，讀經何益？自性若悟，經典文句又豈有礙哉！自心本具一切法，當然包括了「一切經書及諸文字」。在惠能以後，南宗中曾出現了一股完全排斥經教的思潮。例如，德山宣鑒禪師說：「這裏無祖無佛，達摩是老臊胡，釋

迦老子是幹屎橛，文殊普賢是擔屎漢，等覺妙覺，是破執凡夫，菩提涅槃是系驢橛，十二分教是鬼神簿，拭瘡疣紙。」[註 6]這種極端的態度，與惠能對經教的看法顯然是有一定差異的。即使如此，在南宗中讀經的現象事實上仍然是存在的。永明延壽「念《法華經》，計萬三千部」[註 7]，仰山慧寂住觀音寺時，曾出榜云：「看經次不得問事。」[註 8]此類記載甚多。曹山智炬禪師的一段話可以代表南宗對讀經的普遍看法：「文字性異，法法體空。迷則句句瘡疣，悟則文文般若。苟無取捨，何害圓伊？」[註 9]

在不排斥經教啓迪作用的同時，惠能更重視大善知識的指點，從而把菩提達摩的「藉教悟宗」發展為「藉師自悟」。他在開示時曾這樣說：

教是先聖所傳，不是惠能自知。願聞先聖教旨，各須淨心。聞了願自除迷，……菩提般若之知，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性。[註 10]

就是說，儘管人人本有菩提般若之知，但並不是人人天生都能自悟的，否則就沒有眾生而只有佛了。眾生自迷，可以求大善知識示道見性，以幫助自己開悟。但惠能同時也強調，「藉師」還得靠「自悟」，外在的幫助只是一種輔助作用，並不能代替各人內心的自悟自度，如果自己不努力，想通過別人的幫助而達到解脫，那是不可能的。他說：「不能自悟，須得善知識示道見性，若自悟者，不假外善知識。若取外求善知識，望得解脫，無有是處。識自心內善知識，即得解脫。若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識即有教授，救不可得。」[註 11]惠能強調自性自度而不廢言教師傳，把外在的教育啓發落實到自心的覺悟，這即使僅從教學方法上看，也是有其合理之處的。

對於是否要出家修行，惠能的基本看法也是不能執著於形式，更重要的在於自淨其心，自性覺悟。他說：

善知識，若欲修行，在家亦得，不由在寺，在寺不修，如西方心惡之人，在家若修行，如東方人修善，但願自家修清淨，即是西方。[註 12]

出家修行是印度佛教的傳統，這種做法傳到中土後，雖曾遭到深受儒家思想影響的中國人的反對，卻仍在佛教中堅持了下來，成為中國佛教僧人基本的修行和生活方式。但惠能在這裏對此提出了不同的看法，認為在家還是出家，形式是次要的。若出家而不能正確地修行，

又有什麼意義呢？值得注意的是，這裏的「在家亦得」，並不是「非得在家」，「不由在寺」，也不是「不能在寺」。在惠能看來，在寺與在家，並無二致，關鍵是心不能有所執著。與前面提到的對讀經的看法一樣，若一定說不能出家，不又成了另一種執著了嗎？這並不合乎「離兩邊」的要求。因此，我們認為惠能反對的是對出家形式的執著，而不是對出家的絕對排斥。

事實上，無論是在惠能之時還是之後，南宗弟子的修行都還是以「在寺」為主的，只是形式上有所不同而已，例如修禪不離俗務，禪院不設佛殿、但立法堂[註 13]，參禪者「遠離鄉曲，腳行天下，……學無常師，遍歷為尚」[註 14]，等等。至於有大批的在家弟子，那並不是惠能南宗所特有。早在佛陀時代，就有不少在家修行者。中國佛教傳入以後，歷代著名居士也是不乏其人的[註 15]。當然，惠能破除對出家形式的執著，這對南宗的修行不拘於任何形式，以及南宗傳播範圍的擴大等所起的作用也是不可低估的。惠能對出家與在家的見解，一方面激勵著出家的僧眾不能放鬆修行，另一方面也更多地吸引了在家的信徒。

在惠能對傳統佛教的革新中，最引人注目的是他對坐禪的看法。禪宗以禪命宗，卻並不以坐禪入定為功夫。自菩提達摩來華傳禪，此系的禪法一直比較注重「隨緣而行」，但也並沒有完全排斥坐禪調息等傳統的習禪形式，東土五祖對「坐禪」都還是身體力行的，道信和弘忍在組織禪修方便法門時，都還給「坐禪」留了一席之地。但到惠能時，卻明確提出了禪非坐臥，反對執著坐禪。惠能根據離相無念即為識心見性、頓悟成佛的思想，把修禪融於日常的行住坐臥之中，並對「禪定」作了新的解釋。他說：

何名坐禪？此法門中，一切無礙，外於一切境界上念不起為坐，見本性不亂為禪。何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。外若著相，內心即亂；外若離相，內性不亂。本性自淨自定，只緣境觸，觸即亂。離相不亂即定，外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，故名禪定。[註 16]

這就是說，只要於境界上不起念，自性自定，就是禪定了。如果執著於「坐禪」，追求入定，那是障自本性，與道違背，是障道因緣。根據這種思想，惠能多次駁斥了神秀北宗「教人坐，看心看淨，不動不起」[註 17]，強調「此法門中，坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言不動」[註 18]，要「念念自淨其心」[註 19]，「於念念中，自見本性清淨」[註 20]，如此修行，才得見性成佛。當志誠說到神秀常教人「住心觀淨，長坐不臥」時，惠能說：「住心觀淨，是病非禪，常坐拘身，於理何益？」並作偈一首：

生來坐不臥，死去臥不坐，
一具臭骨頭，何為立功課？[註 21]

惠能對坐禪的基本看法可以說就體現在他回答薛簡的那句話上。據宗寶本《壇經·宣詔品》載：薛簡問惠能：「京城禪德皆云，欲得會道，必須坐禪習定，若不因禪定而得解脫者，未之有也。未審師所說法如何？」惠能回答說：「道由心悟，豈在坐也。」[註 22]悟在於自心不起妄念執著，而不在於坐臥的形式，這正是惠能的一貫思想。如果於行住坐臥之中能念念無著，那就等於時時入定。這樣就把禪定與日常生活完全結合到了一起，禪與生活融而為一了。

關於「禪定」，宗寶本《壇經·機緣品》中還有如下一段記載非常值得玩味：

禪者智隍，……庵居長坐，積二十年。師弟子玄策，……造庵問云：「汝在此作什麼？」隍曰：「入定。」策云：「汝云入定，為有心入耶？無心入耶？若無心入者，一切無情草木瓦石，應合得定。若有心入者，一切有情含識之流，亦應得定。」隍曰：「我正入定時，不見有有無之心。」策云：「不見有有無之心，即是常定，何有出入？若有出入，即非大定。」隍無對，良久問曰：「師嗣誰耶？」策云：「我師曹溪六祖。」隍云：「六祖以何為禪定？策云：「我師所說，妙湛圓寂，體用如如，五陰本空，六塵非有，不出不入，不定不亂，禪性無住，離住禪寂，禪性無生，離生禪想，心如虛空，亦無虛空之量。隍聞是說，徑來謁師。師問云：「仁者何來？隍具述前緣。」師云：「誠如所言，汝但心如虛空，不著空見，應用無礙，動靜無心，凡聖情忘，能所俱泯，性相如如，無不定時也。」隍於是大悟。

這段記載可能經過了後人的加工整理，但確實反映了惠能對「禪定」的看法。真正的禪定是定而不定，不定而定，定於不定之中的，因此，它無出無入，無定無不定。也就是說，只要任心自運，能所皆泯於當下無念無住之心，便時時為定，無時不定。這種對禪定的看法顯然是般若無所得的思想在禪修觀上的體現。根據這種觀點，坐禪與不坐禪實際上是無二無別的，對兩者都不應起執著之心。禪不拘於坐，而坐並非不是禪，所謂行住坐臥皆是禪，並不排斥「坐」，此中之關鍵在於任心自運，無執無著。

將修禪融於行住坐臥之中，成為惠能禪的基本修行態度。道由心悟而不在坐臥，成為惠能禪不以坐禪為要的基本立足點。但我們認為，不能把惠能不以坐禪為要簡單地說成是惠能

反對坐禪，事實上，惠能反對的是「執著」於坐禪，即認為修禪非得要坐。從《壇經》中神會問惠能「和尚坐禪，見亦不見」的記載來看，惠能本人似也並未絕對地排斥坐禪。而在惠能以後，南宗中修行者坐禪的仍是代不乏人的。例如慧寂就曾自言，平時「只管暎來合眼，健即坐禪」[註 23]；黃檗法嗣楚南禪師「常寂然處定，或逾月，或浹旬」[註 24]；據說延壽也曾「九旬入定」。當然，惠能南宗不以坐禪為要成為其基本的特色之一，這也是事實。典型的例子有：

（臨濟）師與王常侍到僧堂，王問：「這一堂僧還看經麼？」師曰：「不看經。」曰：「還習禪麼？」師曰：「不習禪。」曰：「既不看經，又不習禪，畢竟作個什麼？」師曰：「總教伊成佛作祖去！」[註 25]

禪門中廣為流傳的南嶽懷讓與馬祖道一之間關於「禪非坐臥」的對話更是將執著坐禪視為「殺佛」。據《古尊宿語錄》卷一和《五燈會元》卷三等載，馬祖曾居南嶽傳法院，獨處一庵，唯習坐禪，凡有來訪者都不顧。有一天，惠能的大弟子懷讓來了，他亦不顧。懷讓見其神宇有異，想起六祖對自己說過的「汝向後出一馬駒，踏殺天下人」的讖語，便多方誘導之。一日，懷讓問馬祖：「大德坐禪圖什麼？」答曰：「圖作佛。」懷讓乃取一磚於庵前石上磨。馬祖亦不顧。時既久，乃問道：「磨作什麼？」懷讓回答說：「磨作鏡。」馬祖不解地問道：「磨磚豈得成鏡？」懷讓乘機啓發說：「磨磚既不成鏡，坐禪豈能成佛？」馬祖當下離坐問曰：「如何即是？」懷讓便對馬祖說了如下的「名言」：

汝學坐禪，為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥。若學坐佛，佛非定相。於無住法，不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛，若執坐相，非達其理。

據說馬祖聞言，豁然開悟。這裏，惠能南宗門下將執著坐禪喻為「殺佛」，生動地表現了惠能禪修觀不取不捨，無執無著的特點。這也是惠能以後南宗對坐禪的基本態度。從中我們可以看到傳統的坐禪修心經惠能的破除執著，已出現了不同於以往的新要求。

惠能大師融禪定於行住坐臥之中，與他以慧攝定、將定慧統一於無念之心有密切的關係。用惠能的話來說，這叫做定慧無別，定慧不二，也叫做定慧等。他說：

善知識！我此法門，以定慧為本。第一勿迷言定慧別。定慧體一不二。即定是慧體，即慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定。善知識！此義即是定慧等。學道之人作意，莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別。作此見者，法有二相，口說善，心不善，定慧不等。心口俱善，內外一種，定慧即等。[註 26]

心口無別，心口俱善，即是定慧等。定慧等於什麼？等於眾生之自心自性。定慧的不二之體即是無念之心，只要本覺之心當下無念，即是定慧等。所以惠能說：「心地無亂自性定，心地無癡自性惠。」[註 27]

「定慧等」的提法早在印度佛典中就已出現，例如《大般涅槃經》卷二十八中就說：「諸佛世尊，定慧等故，明見佛性，事事無礙。」但這裏的「定慧等」具有定慧一樣多的意思，且可以通過修習而獲得。因此，經中又說：「菩薩亦爾，若三昧多者，則修習慧，若慧多者，則修習三昧。……十住菩薩智慧力多，三昧少，是故不得明見佛性。聲聞、緣覺三昧力多，智慧力少，以是因緣，不見佛性。」[註 28]惠能的定慧等卻是無二無別，不可相分之義。它是自性本有，不假修習的，只要無念，本覺的自性便起般若觀照，這同時也就是「定」，也就是「見性」成佛道。

聯繫神秀北宗來看，神秀在「五方便門」中也曾提到「定慧等」。他的「第二開智慧門」中提出，身心不動，豁然無念，就能「從定發慧」。「意根不動智門開，五根不動慧門開」[註 29]。由於心體本覺，離念即覺，因此身心離念，並不是證入絕對的空寂之定，而是包括了由定發慧、開佛知見。「身心不動」是恢復本覺，也就是開智慧門，得佛之知見。《大乘無生方便門》中明確以「不動」來統攝定與慧，並把「定中有慧」、「定慧雙等」的「定」稱之為菩薩的「正定」，以區別於二乘人「有定無慧」、貪著禪味的「邪定」。神秀的定慧雙等、定中有慧之說，是由身心不動、離念即覺而得出的必然結論。就神秀北宗依心性本覺而說「定慧雙等」言之，這與惠能的主張實際上並沒有什麼根本的不同。但自胡適以來，人們習慣於把「定慧等」視為惠能南宗特有的觀點，其實這是不確切的。

不過，惠能的定慧等與神秀北宗相比也是有很大不同的。神秀雖然主張「正定」之時即是智慧門開，但「二乘有定無慧，有慧無定」[註 30]的說法表明定慧在他那裏是可以相離的，而要達到「離念」、「不動」的正定又必須憑藉一定形式的禪修方便，必須經過觀心看淨的漸次修習，且觀心離念、定慧雙等，仍然是有心可觀、有定可入、有慧可發，亦即是有所執著的。而惠能則是以般若無所得為指導，以任運為修，以無證為證。在他這裏，有定就有慧，有慧就有定，離定無慧，離慧無定，兩者猶如燈與光的關係：

定慧猶如何等？如燈光，有燈即有光，無燈即無光，燈是光之體，光是燈之用，名即有二，體無二般，此定慧法，亦復如是。[註 31]

同時，定慧是不可修、無可求的，只需識心見性，念念無著，自性般若便自然顯現，此即是「定慧等」。可見，惠能與神秀的差異並不在主張定慧等還是定慧別，而是在於他們「定慧等」的內容以及對修習定慧所持的態度有所不同。前者立足於「修」，後者則認為「欲起心有修，即是妄心」[註 32]，而這種不同的態度與他們把本覺的心性理解為「自性清淨心」或「當下之心」的不同又是密切聯繫在一起的。惠能的「定慧等」以人們當下念念無住的本覺之心為依持，因而他將禪定融於行住坐臥之中，也就是必然的了。

惠能對佛教的革新還表現在他對持戒的態度上。《壇經》開篇就講，惠能在大梵寺說摩訶般若波羅蜜法，為僧俗授「無相戒」。所謂「無相戒」，顧名思義，就是建立在「無相」之理念基礎上的戒。惠能所說的「無相」繼承了大乘佛教一切法本性皆空的精神，從「凡所有相，皆是虛妄」出發，要人於相而離相，因而他的「無相戒」也就表現出了與傳統戒法的很大區別。

在傳統佛教中，戒主要是指為出家或在家的信徒所制定的規則，其根本精神是防非止惡，以助人修習善行，完善道德，覺悟人生。戒作為佛教的「三學」之首，大乘的「六度」之一，在佛教中一向佔有重要的地位。但由於各家各派所遵循的教理不一，故所持戒律也有不同。楊曾文先生曾指出：「在惠能之前，佛教界通常用的小乘戒律有《摩訶僧祇律》、《十誦律》、《四分律》，進入唐代以後，特別盛行《四分律》；大乘戒律最流行的是傳為後秦鳩摩羅什譯的《梵網經》（《菩薩戒經》）。惠能所說的『無相戒』雖屬大乘戒法，但不見經律記載，是他獨創出來的。如果說惠能沒有利用任何已有的佛教資料，也是不符合事實的。」楊曾文認為，惠能的無相戒是與《梵網經》相關的一種「佛性戒」或「持心戒」，這種戒法在道信、弘忍和神秀那裏就已存在，但惠能並「不是簡單地把『佛性戒』接受下來，而是有很大發展，主要是把它與傳統的『四弘誓願』、『懺悔』、『三歸依』融為一體，並且借助向僧俗信徒授無相戒，宣傳眾生皆有佛性，皆可自修成佛。」[註 33]他的說法還是很有道理的，可以參考。

郭朋先生在談到惠能的無相戒時也發表了如下的看法：「『無相戒』，意即『無相』之戒。下文（指敦煌本《壇經》第十七節）所謂『無相者，於相而離相。』所以，所謂『無相戒』，亦即教人要『離相』，而不要『著相』。……既稱『無相』，又何『戒』之有！所以『無相戒』云者，按照佛教的傳統教義是說不通的。而惠能卻要人們授『無相戒』，表明他確實是在宣揚由他所開創的那種『教外別傳』的禪法。」[註 34]我們認為，郭先生的看法也抓住了惠能「無相戒」的根本精神。

戒在佛教中有戒體和戒相的不同說法。所謂戒體，是指弟子從師受戒時所發生而領受在自心的法體，亦即由授受的作法在心理上構成的一種防非止惡的功能，實際上也就是受持戒律的意志和信念。唐代南山律宗的創始人道宣就曾提出心法戒體論，即以心法為戒體。所謂戒相，即指五戒、八戒等具體的戒條。惠能的無相戒顯然在戒體和戒相兩方面都有其獨創性。在戒體方面，惠能從自性清淨出發，強調依持本心，識心見性，覺悟成佛，把持戒與自心開悟結合了起來。在戒相方面，惠能以實相無相的般若思想來破除對各種形式化的戒條的執著，主張當下之心的念念無著、自心起般若觀照即是持戒。所以惠能在引用了《梵網經》「本源自性清淨」[註 35]以後就說：「善知識！見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。」[註 36]強調眾生應將解脫建立在自心的修行之上。

惠能的「無相戒」強調「戒」以心為本，這與他「即心即佛」的禪學思想特點是聯繫在一起的，是對傳統佛教戒法的繼承與發展。楊曾文曾推測，「『無相戒』的全稱也許是『無相心地戒』。『心地』即『心』，也就是『佛性』」[註 37]。這是有一定根據的。不過，這裏的「心」或「佛性」，都是惠能所言的眾生念念不斷的當下自心，這也就是惠能在授「無相戒」以後所強調的「一切時中，念念不愚，常行智慧」[註 38]。

從《壇經》中看，在提出「無相戒」以後依次出現的「歸依自三身佛」、「四弘誓願」、「無相懺悔」和「三歸依戒」，應該就是惠能「無相戒」的主要內容，它們都是圍繞著自心的覺悟而展開的，從中表現出惠能對傳統佛教的革新精神。

在「授無相戒」之始，惠能首先要求大家「見自身三身佛」。「於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依千百億化身佛，於自色身歸依當來圓滿報身佛。」在惠能看來，佛教所說的三身佛並非存在於人身之外，而是人的清淨心性的自然顯現，「此三身佛，從性上生」，人心中本有成佛的內在根據——法身，「從法身思量，即是化身；念念善，即是報身」。思量善惡所引發的行為即是化身，而念念向善的果報則是報身。世人迷妄不知，向外求佛，真是越求越迷。因此，惠能教人回歸自心尋求解脫之路：「世人性本自淨，萬法在自性。思量一切惡事，即行於惡，思量一切善事，便修於善行。如是一切法，盡在自性。」相信自己本具佛性，人與佛在根本上並無差別，從而確立起信心，「自悟自修，即名歸依也。」[註 39]這就是歸依了三身佛。

接下來，惠能與大眾一起發「四弘誓願」：「眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成。」四弘誓願原是大乘菩薩為了「上求菩提，下化眾生」所發的自利利他的大願。惠能對此作了新的發揮，「眾生無邊誓願度」強調的是「不是惠能度，……各於自身自性自度」；「煩惱無邊誓願斷」強調的是「自心除虛妄」；「法門無邊誓願學」強調的是「學無上正法」；「無上佛道誓願成」強調的是「常下心行，恭敬一切，遠離迷執覺知，生般若，除卻迷妄，即自悟佛道成，行誓願力」。[註 40]可見，惠能是以此四弘誓願來激發眾人依持本覺自心「自性自度」的信心與決心。

在發四弘誓願以後，惠能又帶眾人行「無相懺悔」，以滅三世罪障。「何名懺悔？懺者終身不為，悔者知於前非惡業，恒不離心。……我此法門中，永斷不作，名為懺悔」。惠能認為，只有於相離相才能識心見性，因此，懺悔也應以「無相為體」，以自心為本。無相懺悔不重外在的形式，而是重內心的覺悟，因而惠能摒棄了傳統佛教誦經咒、念懺悔文等懺悔儀式中的種種定式，強調作「自性懺」。什麼是「自性懺」？惠能說：「前念、後念及今念，念念不被愚癡染，除卻從前諂誑，雜心永斷，名為自性懺」。^[註 41]可見，「無相懺悔」或「自性懺」是於內心對自己平時的言行進行深刻的反省，認識到一切惡行均受妄念雜心的支配，從而依本然淨心而除去妄心，永斷惡行。

「無相懺悔」結束後，惠能還與眾人授「無相三歸依戒」。在傳統佛教中，「三歸依」是指信徒歸依佛、法、僧三寶。惠能則對三寶作了新的解釋：「佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。」因而他認為自心自性本來具足「三寶」，稱「自性三寶」。然而，許多人不明白這個道理，偏偏要向外尋求。對此，惠能問道：「若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸；既無所歸，言卻是妄。」據此，惠能強調要自心歸依覺、正、淨，並認為這才是真正的歸依佛、法、僧三寶。他說：「經中只即言自歸依佛，不言歸依他佛，自性不歸，無所依處。」^[註 42]惠能將「無相三歸依戒」完全落實在人的自心自性上，把向外求解脫轉化為向內自心的證悟，從而走上了內在超越之路。

由此可見，惠能所倡導的「無相戒」，並不是一種如儀如律的宗教儀式，而是每個人時刻在當下生活中的「念念自淨其心」。惠能曾強調說：「此事須從自性中起，於一切時，念念自淨其心，自修其行，見自己法身，見自心佛，自度自戒。」^[註 43]

從歷史上看，將修禪與持戒融而為一並非是惠能的獨創，道信、弘忍時就有「禪戒合一」的傾向，他們在教禪的同時又傳菩薩戒，據《楞伽師資記》說，道信還曾「有《菩薩戒法》一本」。^[註 44]惠能與神秀都是東山法門的傳人，因而也都有以修心為持戒的主張。例如神秀在《大乘無生方便門》中說：「菩薩戒，是持心戒，以佛性為戒性。心暫起，即違佛性，是破菩薩戒。護持心不起，即順佛性，是持菩薩戒。」但若細加比較就可發現，由於惠能和神秀對心性有著不同的理解，因而兩人對持戒的看法也有很大的差別。神秀主張「觀心看淨」、「心體離念」，並要人「堅持戒行，不忘精勤」^[註 45]；惠能則從根本上摒棄了種種著相的修心與持戒，認為「心平何勞持戒，行直何用修禪」^[註 46]，要人在日常的生活，隨緣任運，完成主觀精神的根本轉變。惠能的無相戒實際上是「出沒即離兩邊」破執著的精神在持戒要求上的具體體現。

惠能從「即心即佛」出發，反對傳統佛教一切外在化、程式化的修行方式，破除對讀經、出家、坐禪和持戒的執著，這些標新立異的主張被其後學進一步發展。在南宗眾多的燈錄中，記載了許多禪師莫名的問答和奇特的行為。在那裏，神聖的佛經被斥為「總是魔說」，佛祖的權威被打倒，甚至喊出了「逢佛殺佛，逢祖殺祖」的口號。這些極端的行為並非是真的要人打倒佛祖，毀掉佛經，而是要人破除一切外在的執著而貫徹「即心即佛」的修行原則，其

所要否定的是拜倒在佛經、戒律、偶像下的崇拜行爲，因爲這些行爲使人本末倒置，喪失了自我，迷失了方向。在惠能看來，種種破除執著的做法與主張恰恰是重新恢復了原始佛教尋求人的解脫的內在精神。

惠能對傳統佛教的革新，在一定程度上也調整了出世的佛教與中國封建國家之間多方面的矛盾。佛教傳入中土後，其建寺、造像、樹塔、寫經之類花費了大量的錢財，其出家修行的方式也與中國傳統的社會倫理準則不合。而惠能提出「世間若修道，一切盡不妨，常見自己過，與道即相當」[註 47]，並改變了只有布施、造像等才能積累功德、獲得福報的傳統觀點，這對佛教的中國化以及佛教在中國的傳播與發展都產生了極大的影響。這種影響突出地表現在兩個方面：一是改變了信徒的修行生活，「若欲修行，在家亦得，不由在寺」，這就解決了一些人既想信奉佛教，又想忠孝兩全、不願拋棄世俗生活的心理障礙；二是協調了佛教與封建國家的關係，惠能主張即心即佛，不再注重外在的形式和偶像崇拜，而是將修行融於日常的亦農亦禪的生活之中，這不僅解決了寺院的經濟來源問題，而且使信徒增加。這樣就緩解了佛教的發展與封建國家的衝突和矛盾，從而使佛教逐漸成爲真正能夠爲中國人所接受、爲中國社會所容納的宗教。

二、惠能大師革新對佛教中國化的推進

惠能大師對傳統佛教的革新，使他所創的禪宗南宗成爲非常典型的中國化的佛教宗派，惠能的禪學思想也成爲最具中國化特色的佛教思想。但惠能不提倡坐禪、讀經，強調出世不離入世、眾生與佛不二，其後學中甚至發展出了「呵佛罵祖」的傾向，這並不意味著惠能爲代表的禪宗南宗完全是中國文化的產物，惠能的思想與印度佛教完全沒有關係。事實上，惠能所持的萬法虛幻的觀點、中道不二的方法以及解脫成佛的理想等等，都是佛教所特有的。惠能雖然主張隨緣任運，把解脫理想的實現落實於當下的現實之中，但他始終堅持了無心執著的心之解脫，視入世爲方便法門，而這種思想在印度佛教中其實也是早已有之的。《維摩經》所表現的就是典型之一例。也許正因爲此，所以佛教在中國歷史上儘管也可以起到協助王化的作用，甚至成爲封建統治思想的一部分，但始終未能成爲中國封建社會的「正統思想」。——以眾生的解脫爲最終目的的佛教與講究經世致用、以「治國平天下」爲最高目標的儒學，在個人的修身養性方面可以有許多相似之處，在哲學理論上也可以互爲發明，但對於治理現實世界的統治者來說，孰優孰劣，還是涇渭分明的。在歷史上，儒家之所以吸收了佛教很多東西又反過來排斥佛教，很重要的一個原因也就在於兩者的人生價值目標從根本上是相異的。

從惠能大師的整個思想及其特點來看，惠能對傳統佛教的革新並非毫無所據，它其實是對漢魏兩晉南北朝佛教中國化的繼承與發展。這也就決定了惠能的禪學思想不僅與漢魏以來的中國佛學密切相關，而且與印度佛教也始終有著千絲萬縷的聯繫。事實上，印度佛教本身也並不是一個單一的一成不變的思想體系，而是有著多重結構，複雜層次，並處於不斷發展演變之中。惠能的許多思想特點，只是對印度佛教某一時期、某一派別的革新，並非完全背

棄了佛教。例如惠能把佛拉向了人，這只是對神化了的佛陀的否定，與佛陀時代「吾在僧數」的精神則是相通的。

再如，惠能大師禪重視宗教實踐而不重義理的探討，把人的解脫歸結為心的解脫，認為人人都有覺性，自性覺悟即與佛無二，這從某種意義上說，也是對佛陀時代把本體論等問題懸置起來、強調「心淨故眾生淨」[註 48]的原始佛教精神的復歸，只是更突出了佛教以「心的解脫」為本的「心的宗教」的特色。但惠能的禪學思想同時又是植根於中國社會與傳統文化的土壤之中的，是在佛教中國化的過程中逐漸形成發展起來的，因此，它在許多方面與佛陀精神相通卻並不是向印度佛教的簡單復歸。

例如惠能重視宗教實踐，卻並不主張遁跡山林、攝心入定，也反對各種繁瑣的形式化的禪法與修持方式；它強調心的解脫，但並不對人心的淨染作繁瑣的理論分析，也反對對心性有任何執著。他既「空」掉了一切，又留下了當下之心的「有」，融會了般若與佛性。惠能在禪學理論和禪行實踐的許多方面都表現出與傳統佛教相異的特色，其重要原因就在於他對佛教的中國化有進一步的發展。因此，我們對惠能思想的基本看法是：它淵源於印度佛教而形成於中國傳統思想文化之中，是佛教中國化發展的必然產物，它在許多方面都與佛陀精神相通而又深深地打上了中國文化的烙印。

我們認為，惠能的思想充分體現了傳統文化融攝性與包容性的特點。從歷史上看，對佛教各種思想學說的包容與融會，這本是中國化佛教的一個共同特點，南北朝以來中國佛教中流行的「判教」就是一個重要的標誌。判教，即判別或判定佛所說的各類經典教法的意義和地位，從而對之加以系統的整理與安排。這種方法並非中土所創，它在印度佛典中就已有運用，例如《楞伽經》分頓漸二教；《解深密經》分有、空、中三時；《涅槃經》分五味（五時）等。但判教在中國佛教中佔有更重要的地位，特別是在中國佛教宗派的形成過程中以及在各宗理論體系的建立中都具有十分重要的意義，它是佛教對外防止攻擊，對內融會各家學說，調和佛教內部不同說法的重要舉措。隋唐時期出現的中國化佛教各宗派都通過判教，而在抬高本宗的同時融匯了包括儒道在內的各種思想。第一個中國化的佛教宗派天臺宗之所以奉《法華經》為宗經，一個重要的原因也就在於該經「會三歸一」的理論為其將本宗教義說成是至上的「一乘」、並為其調和融和其他各種學說打開了方便之門。惠能禪宗這方面的特點表現得格外明顯。

前面提到，達摩系的禪學從一開始就循著竺道生以來中國佛學融會空有兩大系的路數，將《楞伽》心性論與《般若》實相說融攝於禪學理論之中，歷代禪師或偏向於《楞伽》，或傾心於《般若》，雖然對空有思想的側重時有不同，但以《般若》破萬法，以《楞伽》說心性，卻是此系禪學始終保持的特色。到惠能時，他更是將大乘佛教空有兩大系思想熔於一爐，鑄就了南宗最顯著的理論特色。惠能將自己整個禪學理論和禪行要求都建構於空有兩大系思想「圓融無礙」地結合在一起的產物——當下之心的基礎上。其所言之心，既有般若實相的

品格，又有涅槃佛性的特點。正是空有兩種思想的融合，才奠定了在中國流傳發展上千年之久的中國禪宗之主流的理論基礎。

惠能禪的特色，不僅在於融會不同的佛教學說，而且更重要的還表現在以佛教為基點，將儒家的人文精神和心性學說、老莊玄學的自然主義哲學和人生態度涵容圓攝，在豐富中國傳統思想文化的同時，也大大地推進了佛教的中國化。

儒家以內聖外王為人生的理想目標，然而如何實現這一目標，儒家卻表現出了對人的重視和對人倫關係的強調這兩重性格。儒家的「仁者，人也」、「仁者愛人」以及人本具四端等，既從人的本質上揭示了人與動物的根本差別，也揭示了人的本質的社會性意義，並從道德論上肯定了每一個主體為善去惡的理性自覺和自由選擇，賦予了每一個人在社會關係中實現自我的能動自主權及其內在根據。儒家既強調「天地之性人為貴」，又將人放到群體的倫理中來觀照人的個體生命的本質、價值及其實現，在肯定人的基礎上，以仁愛、義禮來規範人的行為，並把它提高到實現人的本質的高度來強調，這對於提升每個人的品格、保障社會的良性運轉，都是有意義的，這也為入世有為、經世致用的價值觀提供了人本主義的哲學理論基礎。這樣，儒家人生理想的實現就有兩個路徑：其一是「克己」慎獨、「存心養性」的「反求諸己」，這是通過完善個體道德的成聖之路；其二是「復禮」、「愛人」，由己及物，乃至推及世界的「王道」「大同」，這是通過「治國平天下」的成王之道。內聖外王的統一，是儒家重視人，又強調從社會關係中實現人的本質的必然要求。人只有在現實的社會活動中才能表現出並最終實現其自身的本質與價值。儒家的這種入世情懷為每一個自我在此岸世界建構了一個安身立命的精神家園，並與惠能禪關注人的當下生活之精神一致。

惠能禪對主體意識的重視，對人的肯定，乃至它所使用的語言，師徒教授的方法等等，儒家的性善論，思孟學派的「盡心知性知天」以及《易傳》的「生生之謂易」等，都與惠能念念無住、自性覺悟的禪學思想相行不悖。惠能主張的自心頓現本覺之性與思孟學派的發其四端，盡其心性顯然是貫通的，在實現的途徑與方法上兩者也都體現了相同的天人合一的思維特點。惠能禪所強調的念念相續、心無所住的思想基礎是萬法流速不住，性空不實，無法可住，這與《易傳》的「生生之謂易」儘管在思想內容上根本不同，但在哲學精神與方法上還是相通的，都是視宇宙萬法生滅不息、萬物無住而要求心不滯於法。後來惠能南宗中經常以「始嗟黃葉落，又見柳條青」[註 49]來說佛法大意，以「冬即言寒，夏即道熱」[註 50]來提示順自然之化，認為「行住坐臥，無非是道，悟法者，縱橫自在，無非是法」[註 51]，就是因為心與萬法都是生滅不息的，而生滅不息，萬物無住，同時也就是無生無滅無萬法了。這也就是僧肇所說的「諸法乃無一念頃住，況欲久停。無住則如幻，如幻則不實，不實則為空」[註 52]。所以南宗門下又常說無心無事：「汝但無事於心，無心於事，則虛而靈，空而妙。」[註 53]當然，惠能所說的解脫之境為自性起智慧觀照，頓現萬法，萬法在自性，其思想之路數雖不離心法一如，但他從般若無相的角度，更強調了心、法皆不可執著，這是與儒家心性論有根本區別的。

惠能大師不僅以心性論為根本依持來展開全部禪學理論，而且還在強調出世不離入世、理想人生的實現不能脫離現實人生的同時，調和佛法與世間法的矛盾。他曾明確地說：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」[註 54]認為佛法與菩提只存在於世間，如果離開了人的現實生活求佛法解脫，是不可能實現的。因此，他要人「勿離世間上，外求出世間」[註 55]。在把佛法和出世間拉向世間的基礎上，再來調和佛法與儒家名教的關係就比較容易了。所以惠能說：「心平何勞持戒，行直何用修禪。恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧。……菩提只向心覓，何勞向外求玄。聽說依此修行，西方只在目前。」[註 56]既然只有「即世間」才能求得「出世間」，那麼，在現實生活中遵奉社會倫理和綱常名教當然就是不礙佛法，甚至是修佛法的重要前提了，因為「君臣父母，仁義禮信，此即是世間法。」不壞世法才能得解脫，「若壞世法，即是凡夫」[註 57]。當然，如前所說，惠能要人不離世間仍然是為了求得解脫，其價值取向和人生目標與儒家的積極入世畢竟是不一樣的。因此，惠能並不像儒家那樣強調從人倫關係中來把握自我和實現自我，而是從「萬法唯心」、「一切皆空」的佛教基本立場出發來強調每個人在現實社會中的自心開悟、任心解脫。惠能說：「一切草木，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，盡在空中。」[註 58]「世人性本自淨，萬法在自性，思量一切惡事，即行於惡，思量一切善事，便修於善。」[註 59]據此，惠能才教人在「不思善，不思惡」中於當下證悟自己的本來面目。雖然惠能主張在隨緣的生活中當下覺悟，這本身就是以承認世間法的合理性為前提的，但其與儒家根本精神的不同還是不應忽視的。

與儒家主張盡人道，強調從社會活動、社會關係中實現人的本質形成，鮮明對照的是，道家主張效法天道的自然無為，以返璞歸真。雖然道家的著眼點也從來沒有離開過人，但道家重的不是人的社會性而是人的自然性，它強調的是人的獨立自主和精神自由。因此，道家比較偏重從人的自然性的角度去塑造理想人格。「歸真」的人生理想境界，充分反映了道家從人與道的統一中強調順應自然以實現人的本質的基本特點。《老子》二十五章所說的「人法地，地法天，天法道，道法自然」和《莊子·大宗師》中所說的「不以心損道，不以人助天，是之謂真人」等，都是順著「歸真」的思路而提出來的。特別是莊子的道無所不在、物我兩忘的意境和「應萬物而無累於物」的精神追求，與惠能南宗任心自然的禪法不謀而合。所不同的只是在於，莊子的「安時而處順」是從「以天地為大爐，以造化為大冶」[註 60]的角度來強調人應順同自然之化的，有叫人復歸大自然的傾向；而惠能的「於六塵中，不離不染，來去自由」[註 61]，則是從萬法性空而無可執著與頓悟自性而任心自然的關係上來說的，體現了他入世而超然的禪者風格。胡適先生曾十分強調禪宗的自然主義無為哲學與人生觀，甚至認為「禪宗的運動與道教中的知識份子都是朝著」「東漢魏晉以來的自然主義的趨勢，承認自然的宇宙論與適性的人生觀」這個方向走的。[註 62]這些說法都在一定意義上抓住了惠能禪學中國化的一個重要特色。

需要指出的是，惠能的革新並沒有脫離佛教發展的軌道，但他在堅持佛教基本立場、觀點與方法的同時，又將佛教與傳統思想，特別是與儒、道的思想融和起來。就此而言，惠能

的思想可以說是一個以佛教為本位而又融攝了儒、道思想的三教合一的產物。正是由於惠能在佛教的立場上大量融和了儒、道等傳統思想文化的精神，因而惠能禪呈現出了不同於傳統禪學的新面貌，並最終完成了佛教中國化的創舉。

從禪的理想目標上看，惠能在繼承佛陀創教的基本精神的同時，又在傳統思想文化重視現實社會人生的氛圍中，將佛教中蘊含的卻又被壓抑或窒息的對人及人生的關注與肯定作了充分的發揮，並沿此理路對佛教的理想人格作了新闡釋。惠能看到了人生的理想與現實之背離給現實人生所帶來的種種痛苦與迷惑，於是，他既融合了儒家主張入世有為，通過「修齊治平」來成就聖人人格的思想，也涵容了道家希望掙脫倫理的束縛，主張返樸歸真，通過效法自然無為來實現遊心于四海之外而與天地同遊的逍遙人生的精神，他教人隨順自然世俗生活，又通過建構人的主體世界，使人在心理層次上逃避現實世界而趨向本真的存在——即心即佛，強調凡聖平等、人佛無異和自然任運、自在解脫。同時，惠能在達摩禪的基礎上將人心與佛性等同起來，強調「迷即眾生，悟即佛」，要人在日常的念念之中，開啓自心的智慧之門，實現自我本性的覺悟。惠能所說的自心自性，是對人的「自家生命」或人生實踐主體的肯定，他所說的「修行」實際上是對人的生活本身的肯定，而他所說的「佛」實際上也就是實現了精神超脫的現實之「人」。

惠能通過突出自我主體而充分肯定了每個人平常而真實的生活及其意義，將印度佛教的出世求解脫的宗教教義革新為出世不離入世的人生學說。成佛這個由宗教信念中構想出來的美好理想，本來是虛幻不實的霧中之花，但惠能卻將它改造為現實的人如何擺脫束縛、超脫制約以實現精神解脫與自由的問題，這就深深地吸引了關注現世現生的中國人。既然無力改變外部世界，那麼就在自己心靈中尋找人生安慰吧！以否定未破除人生執著為重要特點的印度佛教也就變成了面向人生，具有人文特色的中國佛教了。[註 63]

從禪的思維方法上看，惠能的「出沒即離二邊」、「究竟二法盡除」，雖說是對佛教「不二之法」的運用，但其中體現的道家相對主義精神也是值得重視的。惠能所說的「悟」，強調的是超越一切言相與二分對立，是一種不可言說、無可執著、自然具足、只可體悟、求之即失的東西。惠能門下常喜歡以「如人飲水，冷暖自知」，「說似一物即不中」來形容這種「悟」之境。其中所包含的超越二元對立的辯證思維方式把禪的中國化推向了新的高度。

從禪的修行方式上看，惠能大師將「即心即佛」的理論落實在禪行生活上，使禪與生活緊密地聯繫在一起。禪在印度主要是一種思維修習方式，但在惠能這裏，卻成一種實實在在的生活方式。惠能最終摒棄了一切外在的陳式化的修行，把禪修融於日常的生活與生產，使得講出世的佛教實實在在地立腳於小農經濟的中國這塊現實的土地上，變成了人間佛教，人生佛教。在佛教中國化的進程中形成發展起來的、適合中國社會而產生的惠能禪宗終於在惠能以後傳遍了大江南北，這絕不是偶然的。

【注釋】

[註 1] 請參見拙著《禪宗思想的形成與發展》第四章，第二節，臺灣佛光出版社西元一九九一年版。

[註 2] 敦煌本《壇經》第三十一節，見郭朋的《壇經校釋》，中華書局西元一九八三年版。本文所引敦煌本《壇經》，凡不加專門說明的，均引自該書。

[註 3] 敦煌本《壇經》第二十八節。

[註 4] 《五燈會元》卷二《洪州法達禪師》，中華書局西元一九八四年版。以下凡引《五燈會元》均引自同一版本。

[註 5] 惠能本人就曾有一聞《金剛經》心即開悟，並為無盡藏尼解說《涅槃經》的經歷，說明他不排斥經教的啓迪作用。

[註 6] 《五燈會元》卷七《德山宣鑒禪師》。

[註 7] 《五燈會元》卷十《永明延壽禪師》。

[註 8] 《五燈會元》卷九《仰山慧寂禪師》。

[註 9] 《五燈會元》卷十三《曹山智炬禪師》。

[註 10] 敦煌本《壇經》第十二節。

[註 11] 敦煌本《壇經》第三十一節。《壇經校釋》漏「在家若修行」之「行」，據敦煌卷子底本添補。

[註 12] 敦煌本《壇經》第三十六節。

[註 13] 參見《百丈清規》。

[註 14] 《祖庭事苑》卷八。

[註 15] 可參見清代彭紹升（法名際清）編的《居士傳》等。

[註 16] 敦煌本《壇經》第十九節。「只緣境觸」，《壇經校釋》誤作「只緣觸境」，據敦煌卷子底本校改。

[註 17] 敦煌本《壇經》第十四節。

[註 18] 敦煌本《壇經》第十八節。

[註 19] 宗寶本《壇經·懺悔品》。石峻等編《中國佛教思想資料選編》中華書局西元一九八三年版，第二卷，第四冊，第四十六頁。

[註 20] 宗寶本《壇經·坐禪品》。石峻等編《中國佛教思想資料選編》中華書局西元一九八三年版，第二卷，第四冊，第四十五頁。

[註 21] 宗寶本《壇經·頓漸品》。石峻等編《中國佛教思想資料選編》中華書局西元一九八三年版，第二卷，第四冊，第五十八頁。

[註 22] 此說最早見於《曹溪大師別傳》，契嵩本《壇經》與《景德傳燈錄》卷五等的記載與此大體相同。

[註 23] 《五燈會元》卷九《滄山靈佑禪師》。

[註 24] 《五燈會元》卷四《千頃楚南禪師》。

[註 25] 《五燈會元》卷十一《臨濟義玄禪師》。需要指出的是，就在這段記載之前，就有黃檗「見首座坐禪」、臨濟「見檗讀經」的記載，因此，我們對禪門中的對話也要注意「領宗得意」。

[註 26] 敦煌本《壇經》第十三節。

[註 27] 敦煌本《壇經》第四十一節。

[註 28] 《大正藏》第十二冊，第七九二頁下。

[註 29] 宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下，《卍續藏經》第一四冊，第五五四頁。

[註 30] 《大乘五方便（北宗）》。

[註 31] 敦煌本《壇經》第十五節。

[註 32] 《神會語錄》第二十九節，中華書局西元一九九六年版，第八十五頁。

[註 33] 《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社西元一九九三年版，第三〇〇頁。

[註 34] 《壇經校釋》第三頁。

[註 35] 關於這句話，各本《壇經》的引文不盡一致。敦煌本《壇經》原作「本源自性清淨」，鈴木大拙據宗寶本「我本元自性清淨」而校為「我本元自性清淨」，契嵩本作「我本性元自性清淨」，興聖寺本的「惠昕本缺這一段」（《〈壇經〉對勘》第四十三頁），而大乘寺本的惠昕本則也作「我本元自性清淨」（《敦煌新本六祖壇經》第八十八頁）。《梵網經》的原文是：「光明金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。一切眾生，皆有佛性。——是一切眾生戒本源自性清淨。」郭朋先生認為：「這裏講的，是作為『佛性種子』的『戒』體本源，『自性清淨』。《壇經》引此，系指『本心』、『本性』本自『清淨』，取意與《梵網》還可相通。鈴木校本——前面加一『我』字，多少反有失《梵網》原意。」（《壇經校釋》第三十八-三十九頁）楊曾文則據《梵網經》，認為此句校為「戒本源自性清淨」為宜，如校為「我本源自性清淨」，「不僅違背經文，也不通」，並認為各本《壇經》的「我本元自性清淨」中的「我」，都是「戒」的誤寫和誤傳（請參見《敦煌新本六祖壇經》第二十一-二十一頁，第二九八-二九九頁）。

[註 36] 敦煌本《壇經》第十九節。

[註 37] 《敦煌新本六祖壇經》第二九八頁。

[註 38] 敦煌本《壇經》第二十六節。

[註 39] 以上均為敦煌本《壇經》第二十節。

[註 40] 以上引文均見敦煌本《壇經》第二十一節。

[註 41] 以上引文均見敦煌本《壇經》第二十二節。末句中的「雜」字乃依敦博本《壇經》而補。

[註 42] 以上引文均見敦煌本《壇經》第二十三節。

[註 43] 宗寶本《壇經·懺悔品》。石峻等編《中國佛教思想資料選編》中華書局西元一九八三年版，第二卷，第四冊，第四六頁。

[註 44] 道信使禪與戒結合，這既是組織團體生活的需要，可能也受到了天臺慧思、智顛等人的影響。

[註 45] 敦煌本《觀心論》。

[註 46] 宗寶本《壇經·疑問品》。石峻等編《中國佛教思想資料選編》中華書局西元一九八三年版，第二卷，第四冊，第四十三頁。

[註 47] 敦煌本《壇經》第三十六節。

[註 48] 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，第六十九頁下。

[註 49] 《五燈會元》卷三十《廣德延禪師》。

[註 50] 《五燈會元》卷四《趙州從諗禪師》。

[註 51] 《五燈會元》卷三《大珠慧海禪師》。

[註 52] 《維摩經·弟子品》注。

[註 53] 《五燈會元》卷七《德山宣鑒禪師》。

[註 54] 宗寶本《壇經·般若品》。石峻等編《中國佛教思想資料選編》中華書局西元一九八三年版，第二卷，第四冊，第四十一頁。

[註 55] 敦煌本《壇經》第三十六節。

[註 56] 宗寶本《壇經·疑問品》。石峻等編《中國佛教思想資料選編》中華書局西元一九八三年版，第二卷，第四冊，第四十三頁。

[註 57] 大照禪師《大乘開心顯性頓悟真宗論》，《大正藏》第八十五冊，第一二七九頁上。

[註 58] 敦煌本《壇經》第二十四節。

[註 59] 敦煌本《壇經》第二十節。

[註 60] 《莊子·大宗師》，見陳鼓應注譯《莊子今注今譯》，中華書局西元一九八三年版。

[註 61] 敦煌本《壇經》第三十一節。

[註 62] 胡適《白話文學史》第二六四頁，第三〇五頁。

[註 63] 請參閱拙文《論中國佛教人文特色形成的哲學基礎》一文，載《中國哲學史》西元一九九六年第一—二期。